до Тихого океана задолго до нашей эры среди многочисленных кочевых скотоводческих и звероловческих племен были распространены различного рода мифы и сказания, в центре которых стояли предания о могучих богатырях, боровшихся с мифическими противниками примитивного человека — со змеями, исполинскими хищными животными, оборотнями, многоголовыми мангатхаями и т. д. В ту пору уже могли существовать некоторые сюжеты, вошедшие впоследствии в Гэсэриаду в качестве отдельных эпизодов. В эту эпоху ни монголы, ни другие народы, ныне населяющие Центральную Азию, еще не сложились из тех племен, которые их составили впоследствии. Когда же это сложение соответствующих народов произошло, они, естественно, унаследовали от своих предшественников многие сказания. Таким образом случилось, что у этих разноязычных народов образовался некоторый общий фонд фольклорных произведений, из которых впоследствии сложился их героический эпос. У бурят-монголов и других монгольских народов возникли различные версии о Гэсэре, о герое, этимологии и происхождения имени которого мы в настоящее время определенно установить не можем. Многие из старых сказаний стали связываться с именем этого героя и так появились отдельные версии Гэсэра, имеющие ряд общих черт, унаследованных от древнейших сказаний, которые были распространены среди древних обитателей Центральной Азии. Впоследствии одна из версий была в средине XVII ст. записана а в начале XVIII ст. издана. Так появилась книжная версия Гэсэра, конечно, гораздо более новая, чем народные, в частности бурят-монгольские устные версии, органически связанные со всем эпическим творчеством бурят-монголов.

Мы попытались осветить один из сложнейших вопросов издания Гэсэра. В силу совершенно понятных причин мы могли сделать это на основе только незначительной части материала, ибо тема «Отношение бурят-монгольского Гэсэра к книжному» — тема для большого капитального труда. В небольшой статье мы вынуждены были ограничиться очень скромным материалом и строить свое исследование на одном конкретном эпизоде. Однако, уже такое сравнительное изучение одного эпизода позволяет сделать те выводы, к которым мы пришли.

—————





*Н. А. МИТРЯСОВА.*

## ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ГЭСЭРА.

Гэсэриада, или как впервые ее назвал Я. И. Шмидт «Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гесер хана, истребителя десяти зол в десяти странах света»,[1] одно из самых популярных произведений монгольского народа, представляет большой интерес для науки.

Первые сведения о Гэсэре сообщил известный путешественник и исследователь, натуралист и историк П. С. Паллас. В 1772г., во время своего путешествия по Восточной Сибири, он посетил городок Маймачен, близ нынешнего Алтан Булака на границе Монголии, и видел там храм Гэсэра, описанный им довольно подробно. Паллас называет Гэсэра «Вакхом и Геркулесом восточных татар» и сообщает, что о нем существует обширное произведение. Полное имя Гэсэра, сообщаемое Палласом: Arban Ssügi Essin Gessür Bordo Chan «der zehen Weltgegenden Regierer oder Monarch Gessür Chan» (т. е. «правитель или монарх десяти стран света Гэсэр хан»).[2]

Сведения, добытые Палласом, вскоре после него были значительно пополнены Веньямином Бергманом, записавшим у калмыков на Волге два отрывка из Гэсэриады, соответствующие восьмой и девятой главам ее, оставленным неопубликованными Шмидтом, но дошедшим до нас в рукописях. Эти же восьмая и девятая главы были известны и Е. Тимковскому, совершившему в 1820 и 1821 гг. путешествие в Китай через Монголию. Содержание этих глав приводится им в пересказе[3]. Вслед за Палласом Тимковский тоже назы-

1) I. J. Schmidt. Die Thaten Bogda Gesser Chan' s, des Vertilger der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. St. Petersburg, 1839.

2) P. S. Pallas. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen reiches. Dritter Theil. St. Petersburg, 1776. стр. 121—122, прим. Русск. перевод см. П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. Ч. III. половина первая 1772—1773 годов. Перевел Василий Зуев. СПб., 1788, стр. 165—166.

3) Benjamin Bergmann's Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803. III. Riga, 1804, стр. 98 и сл.; IV. Riga, 1805, стр. 181—214

вает Гэсэра «монгольским Геркулесом»,[1] очевидно, желая этим сказать, что Гэсэр является примерно таким же героем, как герои античных мифов.

Незадолго до выхода в свет труда Тимковского была опубликована статья известного ориенталиста Ю. Клапрота, в которой сообщается, что Гэсэр хан является монгольским именем одного обоготворенного военачальника, жившего в III ст. н. э. в области Куку-Нора. Китайское его имя Гуань юй или Гуань юн чжан. Клапрот сообщает далее, что манджурская династия объявила его своим гением хранителем, присвоив ему имя Гуань Мафа Хуанди или Гуань Шенди гун[2].

Вслед за этими сведениями о Гэсэре и Гэсэриаде общего характера появились специальные исследования Гэсэриады.

Монгольская версия повести о Гэсэр хане была впервые издана ксилографическим способом в Пекине (Бэйпине) в 1716 г. в царствование императора Кан-си.

Современные исследователи Гэсэриады получили от старой науки большое литературное наследие. Сюда относятся труды как западно-европейских, так и русских ученых, посвященные исследованию Гэсэриады. Однако, мнения высказанные по поводу Гэсэриады со стороны ученых, настолько разнообразны и подчас противоречивы, что является совершенно необходимым и небезинтересным остановиться на разных точках зрения по данному вопросу с тем, чтобы дать более или менее отчетливую картину тех путей по которым шли до сего времени исследователи Гэсэриады.

Справедливость требует отметить, что прежними исследователями сделано много в деле изучения Гэсэриады. Однако, ценные во многих отношениях наблюдения и подчас блестящие гипотезы все же не позволили прежним авторам разрешить не только все вопросы связанные с Гэсэриадой, но даже многие основные проблемы остались нерешенными. Основным недочетом многих прежних работ о Гэсэриаде является односторонний подход к ней. Большинство авторов обращало свое внимание только на какую нибудь одну сторону, на одну черточку и, исследуя тот или иной вопрос, они изолировали его от всех остальных. Так, например, говоря о национальном происхождении Гэсэриады, о том, монгольское ли это или тибетское произведение, они не производили социального анализа ее, а говоря, что Гэсэриада — произведение религиозное, не касались вопроса о национальном характере Гэсэриады и т. д.

Беря какую нибудь сторону Гэсэриады, исследователи упускали из виду, что Гэсэриада прошла долгий путь развития, что в ней отлагались разные напластования, что элементы, составляющие ее могут быть поняты лишь во взаимодействии, что отдельные чер-

1) Е. Тимковский. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. Ч. I, СПБ, 1824, стр. 281 и сл.

2) Там же, стр. ХУП.

3) Северный архив, изд. Булгариным. 1823 г., стр. 422.



ты ее являются обусловленными конкретными причинами исторического характера, наконец, что единичное не может быть понято в отрыве от целого, что целое не может быть понято в отрыве от единичного и что целое может быть понято лишь путем анализа отдельных элементов. Совершенно ясно, что мы должны вести исследование единственно-научным методом диалектического материализма.

Метод диалектического материализма предъявляет к исследованию Гэсэриады требование, чтобы все элементы ее были исследованы во взаимодействии, в связи друг с другом и прежде всего в тесной увязке с данными фольклора, этнографии и особенно истории монгольских народов. Вместе с тем, современные исследователи должны рассматривать Гэсэриаду не в статике, т. е. не в том состоянии в котором она сохранилась и дошла до нас, а в ее динамике, т.е. в ее движении, в ее развитии, так как не подлежит сомнению, что Гэсэр—этот древний фольклорный и литературный памятник, — сохрнил в пережиточном состоянии очень древние элементы, относящиеся к далекому прошлому.

Древние элементы переплетаются в Гэсэриаде с более поздними элементами, порожденными в более новые времена, и тем самым до известной степени затрудняют исследование, вводя исследователя подчас в заблуждение и создают большие трудности при разрешении таких проблемных вопросов, как эпоха окончательного сложения памятника. Мы имеем в виду первые семь глав Гэсэриады пекинского издания и неизданные последующие главы: VIII, IX, X и XV, которыми мы специально занимались. Из них главы VIII и IX представлены в разных книгохранилищах, в частности в Ленинградских, в виде рукописей, написанных в Бурят-Монголии. Правильное разрешение всех возникающих в связи с Гэсэриадой вопросов возможно только при учете всех разноэтапных пластов, из которых состоит это произведение в целом. Эти различные напластования являются отражением господствующих идеологий разных эпох в течение которых развивалась Гэсэриада.

Как известно в лингвистике такой метод, вскрывающий старые и новые пласты в языке, был впервые введен крупнейшим языковедом нашей эпохи, основоположником нового учения о языке академиком Н.Я.Марром.

Этот метод известен под названием палеонтологии речи, учения о стадиальности языка. Но Н. Я. Марром этот метод стадиального анализа был блестяще применен и к изучению фольклора. Образцом применения его является работа Н.Я.Марра «Книжные легенды об основании Каура в Армении и Киева на Руси».[1] Этот же метод стадиального анализа был применен Н. Я. Марром и в его работе

1) Н. Я. Марр, Избранные работы. Т. V, М.-Л., 1935, стр. 44 и сл.

«Иштарь. От богини матриархальной Афревразии до героини любви феодальной Европы».[1]

Считаем что, метод стадиального анализа, впервые введенный в круг лингвистических изысканий Н. Я. Марром и примененный им же к изучению вопросов эпоса, должен быть применен при исследовании Гэсэриады. Наконец, мы полагаем, что необходимо также привлечение данных этнографии, которые несомненно являются в свою очередь вспомогательным материалом, могущим дать ценные указания насчет этнической принадлежности народа, создавшего Гэсэриаду, на что предыдущими исследователями не было обращено достаточного внимания.

Обращаясь к истории изучения сказаний о Гэсэре со стороны западно-европейских и русских исследователей, можно установить в их трудах разнообразные взгляды на национальное происхождение Гэсэриады.

На этот счет существуют следующие точки зрения:

1. Гипотеза о монгольском происхождении Гэсэриады.
2. Гипотеза о тибетском происхождении ее.
3. Гипотеза о северном происхождении ее.

Академик Б.Я.Владимирцов относит Гэсэриаду к разряду заимствованных произведений из тибетской народной литературы и попутно отмечает, что европейскими исследователями высказывалось предположение о том, что имя Ке-сар, есть не что иное как греческий Кай-сар, т.е. Кесарь (титул Александра Македонского), попавший к тибетским племенам с Запада через Авганистан или Индию».

Вот, что пишет Б.Я. Владимирцов по этому поводу, «... это сказание в том виде, в каком его представляют только что названные издания, писано особым языком, совершенно отличным от языка других монгольских сочинений, изданных в Пекине ксилографическим способом. Произошло это помимо обычного отношения к монгольскому письменному языку, еще и от того, что сказание о Гэсэр хане считалось монгольским — «геройское предание монголов» называет его Я. И. Шмидт—между тем, как оно, несомненно, тибетского происхождения».[3]

Итак, Владимирцов приписывает Гэсэриаде тибетское происхождение.

Полная литературная версия тибетской Гэсэриады хранится в настоящее время в рукописном отделении Института Востоковедения Академии Наук СССР и лежит пока мертвым капиталом для науки, ожидая еще своих исследователей. В нашем распоряжении

1) Яфетический сборник. V. Ленинград, 1927, стр. 109 и сл.

2) Эта точка зрения была высказана Франке, а также А. Грюнведелем в журнале Globus. LXXVIII, стр. 98 и была принята R. Shaw. Reise nach der hohen Tatarei. Jena, 1872, стр. 245.

3) Б. Я. Владимирцов. Монгольский сборник рассказов из Pancatantra. Сборник Музея антропологии и этнографии, т. V, вып. 2. Лгр. 1925, стр. 449—450.



имеется сравнительно неполный материал, дающий нам некоторое представление о содержании тибетских версий этого памятника в виде небольших тибетских сказок, собранных миссионером Франке в Ладаке.[1] и фольклорных материалов о Линг-Гэсэре, записанных у камских сказителей Александрой Давид Неель и изданных ею совместно с ламой Йонгденом[2].

Бертольд Лауфер в своей рецензии на Франке „Der Frühlingsmythus der Kesarsage“ пишет следующее: «тибетские сказки, представленные Франке, коротки, бессвязны, неравномерны, а потому на основе этих скупых отрывков было бы слишком рискованно приписывать тибетское происхождение монгольской версии[3]. И даже после того, как он устанавливает неоспоримое соответствие как имен, так и отдельных сюжетов монгольской версии и тибетских сказок, он отказывается от категорического признания монгольской Гэсэриады заимствованием у тибетцев.

На формирование взгляда Лауфера на монгольское происхождение Гэсэриады несомненно в сильной степени повлияло то обстоятельство, что героические сказания о Гэсэре распространены по всей Центральной Азии и в Сибири и что они встречаются у монголов, у бурят-монголов, у калмыков на Волге, у тюрок и даже у эвенкийских племен, особенно у нанайцев и даже якобы у гиляков. Где же искать действительный источник их происхождения? «Конечно, имеются некоторые моменты, — продолжает свою мысль Лауфер, — говорящие в пользу тибетского происхождения, но они еще далеко не являются достаточным доказательством»[4].

Таким образом, упоминая монгольскую Гэсэриаду, Лауфер называет ее героическим сказанием монголов. Так называет Лауфер Гэсэриаду и в своей известной книге «Очерк монгольской литературы»:[5] «Самым замечательным из литературно-зафиксированных героических сказаний монголов является сказание о Гэсэр хане. Этот герой, которого воспевают как тибетцы, так и тюркские племена, продолжает жить также в устных сказаниях монголов, собиранию которых много содействовали Потанин и Позднеев...,...Это без сомнения интереснейшее произведение всей монгольской литературы, в котором пестро перемешаны геройство, юмор и поэзия со странностями и тривиальностями».

Действительно, если произвести сопоставление отдельных сходных эпизодов, имеющихся как в монгольской версии, так и в тибетских сказках, записанных Франке, складывается впечатление в пользу большей полноты и развитости монгольской версии. Этим

1) H. Franke. Der Fruhlingsmythus der Kesarsage. Helsingfors, 1900

2) Alexandra David Neel et le lama Yongden. La vie surhumaine de Guésar de Ling racontée par les bardes de son pays. Paris, 1931.

3) Berthold Laufer. Der Frühlingsmythus der Kesarsage. Wiener Zeitschrft fur die Kunde des Mogenlandes. Bd. XV. Wien, 1901, стр. 87—88.

4) Там же, стр. 87—88. 15) Лгр. 1927, стр. 75.

5) Лгр. 1927, стр. 75.

мы хотим сказать, что если бы решающее значение для выяснения вопроса о направлении заимствования, т. е. о том, монголы ли заимствовали у тибетцев или наоборот, имел этот факт, то впечатление, складывающееся от сопоставления, говорит в пользу допущения заимствования тибетцами у монголов: насколько последовательно и вполне логично развиваются в монгольской версии все события, излагаемые подчас характерным для непосредственности монгольского кочевника юмором, — настолько лишены этого тибетские сказки. Более того, отдельные эпизоды последних и их целеустремленность становятся совершенно понятными лишь после ознакомления с аналогичными монгольскими эпизодами.

Так, например, монгольская книжная версия содержит эпизод встречи и знакомства Гэсэра с девушкой Аралго гоа, которая в результате сыгранной Гэсэром над ней шутки соглашается стать его женой, лишь бы скрыть свой позор.

«Однажды во время охоты встречает Цзуру дочь Ма-Баяна, Аралго гоа, с мешком на плечах, в котором та несла пирог с начинкой из баранины и дикого лука. Цзуру спросил ее, кто она такая и зачем пришла сюда.

— Я дочь Ма-баяна, Аралго гоа, — отвечает девушка. — Мой отец прислал меня просить у тебя позволения кочевать здесь.

— Ладно, — говорит Цзуру, — подожди тут, а я пойду снесу это кушанье матушке.

Возвращается Цзуру к девушке, а та спит. Тогда Цзуру побежал в табун ее отца, притащил скинутого кобылой жеребенка, подсунул девушке под подол и будит ее. Проснувшись, та привстала, а Цзуру и говорит ей:

— Как это ты смела притти ко мне, ты, девушка с таким грехом и нечистотой? Если предположить, что ты сошлась со своим отцом, ты должна бы родить ребенка с лошадиной головой. Если бы сошлась со старшим братом, должна бы родить ребенка с лошадиной гривой. Сошлась бы с младшим братом, должна бы родить ребенка с лошадиным хвостом. Сошлась бы с чужеземным рабом, должен бы родится ребенок с четырьмя конскими ногами. Ну-ка встань, распутная ты девка!»

— Беда! что же это такое говорит он мне? И так подумав, девушка вскочила, а из под подола у нее и выпал жеребенок.

— Ой горе, ой грех какой, какое осквернение! — убивается девушка. — Цзуру, милый, никому об этом моем грехе не говори, а возьми меня замуж!

— Ты правду говоришь? — спрашивает Цзуру.

— Правду, — отвечает девушка.

— А коли правду, так лизни в знак клятвы мой палец!

— И с этими словами Цзуру уколол свой мизинец и заставил ее лизать кровь. Потом берет он хвост жеребенка, вешает девушке на шею и говорит:

— Это в знак нашего обручения. А отец твой, — пусть ко-



чует здесь один, прочие же хищники пусть близко не подходят!

Девушка поехала домой»[1].

Так хитростью удается Цзуру заполучить себе в жены девушку Аралго гоа.

В сказках Франке близким по содержанию эпизодом является следующий:

«Однажды уличный мальчик готовил праздничный обед и заколол по этому поводу много овец и коз. Одного из стащенных им животных (овцу или козу) он спрятал под покрывало Ругума и сказал:

— Не хватает козы. Пропала коза. Кто вор?

— Матушка, не ты ли украла? Мать ответила:

— Могла ли бы я взять что-либо кроме того, что дал мне царь? Тогда он спросил у служанки:

— Служанка, уж не ты ли украла? Служанка ответила:

— О, могла ли бы я взять что либо кроме того, что дал мне государь? Тогда спрашивает он Ругума:

— А ты, богатое дитя богачей, уж не ты ли украла? Встанька и встряхнись! Ругума ответила:

— Могла ли я взять что-либо, кроме того, что дал мне государь. — Она быстро встала, и когда она встряхнулась, животное выпало из-под ее покрывала. Уличный мальчик сказал: — И ты, дитя богачей его украла. Я не буду с тобой жить! Так насмехался он над ней»:[2]

При сопоставлении этих двух эпизодов бросается в глаза целеустремленность проделанной шутки в монгольской версии и отсутствие должной мотивировки шутки, проделанной над Ругума со стороны уличного мальчика в тибетской версии, что и делает этот эпизод в тибетской версии мало понятным, до сопоставления его с соответствующим монгольским. Кроме того, при сравнении этих двух эпизодов можно установить не только сходство в именах, на которые имеются указания со стороны Лауфера, но и сходство в образах.

Так, в монгольской версии Гэсэр выступает одно время в образе Нюсхай Цзуру, что в переводе означает «Цзуру сопляк». В тибетской версии Гэсэр выступает в образе «уличного мальчишки», что собственно представляет то же понятие. Но если в этом пункте имеется некоторое сходство, то ничего общего не имеют между собой имена женщин, о которых идет речь. Монгольская версия не знает подобной шутки, которая была бы направлена против Рогмо гоа, законной жены Гэсэра, хотя она тоже подвергается злым проделкам со стороны Гэсэра. Приведенный выше эпизод происходит с незаконной женой Гэсэра.

Разобрав оба эпизода с точки зрения их сходства и различия и,

[1]) С. А. Козин. Гесериада. Москва-Ленинград. 1935, стр. 65—66.
[2]) Franke, цит. соч. стр. 17.

установив, что действительно более полным и логически связанным является эпизод монгольской версии, не следует забывать, что сказки Франке, записанные им со слов тибетских сказителей, могли быть забыты ко времени их записи. Во-вторых подобных сравнений слишком недостаточно для разрешения вопроса о заимствовании. Тот, кто вступил бы на этот путь, легко впал бы в заблуждение. В разрешении данного вопроса скорее поможет стадиальный анализ элементов сохранившихся от разных эпох в виде напластований. При помощи такого анализа удается вернее установить, какая из этих версий имеет более раннее и какая более позднее происхождение.

Я. И. Шмидт, которому принадлежит заслуга переиздания Пекинской версии и дачи ее перевода на немецком языке, определяет Гэсэриаду как монгольское героическое сказание. Он не высказывает этого мнения открыто, но явно склоняется к нему.[1]

В своей вступительной статье к переводу «Die Thaten Bogda Gesser Chan's» Шмидт высказывает сомнение насчет возможности дать исчерпывающий ответ на вопрос о том, являются ли героические сказания о Гэсэре первоначально монгольскими или тибетскими. Ответ на этот вопрос едва ли возможен до тех пор, пока нам не будет известна тибетская версия[2], говорит он. С одной стороны явное сходство имен говорит, по его словам, за тибетское происхождение сказаний. С другой стороны, язык и стиль монгольского текста, пишет он, носит отпечаток оригинального произведения и не носит характера перевода[3]. Таким образом Шмидт не решил вопроса о национальном происхождении Гэсэриады и колебался в выборе того или иного решения.

Существует еще точка зрения, согласно которой Гэсэриада имеет северное происхождение и является священной книгой.

В 1925 г. в Германии вышло в свет новое издание шмидтовского перевода в серии «Die heiligen Bücher des Nordens» с кратким предисловием издателя Ernst Fuhrmann'a, который указывает, что его целью является издание редких и мало доступных ныне книг. Почему она появилась в серии священных книг севера, издатель не об'ясняет и можно лишь догадываться, что он приписывает Гэсэриаде северное происхождение в том понимании, которое утвердилось несколькими годами позднее в национал-социалистской Германии. Иначе говоря, издатель Е. [illegible] несомненно находился под влиянием нордистской расистской теории. На это издание имеется рецензия Н. Н. Поппе, в которой он

1) Некоторым указанием на точку зрения Шмидта насчет происхождения Гэсэриады может служить заглавие его издания Гэсэриады. См. Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гесер хана, геройское предание монголов. С напечатанного в Пекине экземпляра вновь изданное под наблюдением Я. И. Шмидта. СПБ, 1839 г.

2) Schmidt, цит. соч., стр. 8.

3) Там же.



опровергает священный характер этой книги и указывает, что к северу она никакого отношения не имеет.[1]

Заимствованной монголами у других народов считает Гэсэриаду Потанин. В отличие от других исследователей, полагавших, что Гэсэриада была заимствована у тибетцев, Потанин, отрицающий народный характер монгольской версии ее и определяющий Гэсэриаду как «книжное сказание», проникшее в массу через грамотеев[2] считает, что сказание о Гэсэре возникло на тюркской почве и от тюрков было усвоено как тибетцами так и монголами[3]. Определяя более точно происхождение Гэсэриады, Потанин высказывает предположение, что тибетцы заимствовали Гэсэриаду у уйгуров, в среде которых сложилась и та книжная версия, которая впоследствии была заимствована непосредственно у уйгуров монголами[4]. Свою теорию Потанин подкрепляет сопоставлением Гэсэриады с разными сказаниями тюрков, причем сближает разные произведения по самым общим сюжетным сходствам и делает весьма неубедительные сопоставления имен собственных.

Что же касается отдельных мотивов, составляющих Гэсэриаду, то Потанин приписывает им общемировое происхождение. На основании привлеченного им богатого фольклорного материала Потанин выдвигает свою «культовую теорию», т. е. теорию о культовом характере былинного эпоса. В результате он приходит к выводу, что эпосы греческий и тюрко-монгольский родственны между собой.

В своей работе «Восточные мотивы русского былинного эпоса» Потанин привлекает большой материал по вопросу о связях эпосов разных народов, которые он устанавливает путем сопоставления эпических произведений ряда народов, населяющих Европу и Азию.

Установив сходные сюжеты русского, восточного и западноевропейского эпосов, Потанин идет дальше в своих изысканиях, стараясь установить перво-родину сюжетов, а следовательно и направление в котором сюжеты распространялись. Он руководствовался тем соображением, что влияние западного мира на восток было незначительным. Это было обусловлено по его мнению тем, что с запада на восток шли одиночные торговые караваны и посольства, которые не несли с собой культовой организации. Наоборот, с востока на запад происходили массовые переселения целых народов со всей родовой и культовой организацией и иерархией.

Таким образом, стоя в основном на позициях миграционной теории, Потанин выдвигает «культовую гипотезу», которая предполагает частичное заимствование, в отличие от мифологической шко-

1) Asia Major, vol. II. Lipsiae, 1925, стр. 615.

2) Г. Потанин. Монгольское сказание о Гэсэр хане „Вестник Европы". 145. СПБ. 1890, стр. 124.

3) Там же, стр. 125.

4) Там же, стр. 126.

лы, которая определяет былинный эпос как продукт национального творчества.[1]

«Как теперь в монгольском народе живут легенды о первом Богдо гегене, известном у них под именем Увдур гегена вероятно и в хазарском народе циркулировали легенды о первом Хазар хагане, и это были те легенды, которые мы называли древними культовыми легендами Монголии: именно легенда о введении нового культа, повесть о Гэсэре и предание о Чингис хане», говорит Потанин.[2]

Потанин считает, что для установления факта непосредственного заимствования сюжетов достаточно установить:

1) сходные темы со сходными при них собственными именами.

2) сходные комбинации эпизодов;

3) генетическую связь сюжета с остальным местным эпосом и с местным культом и обрядностью и т. д.

Идя таким образом по пути сравнения, направленного в основном на отыскание сходных моментов по приведенной выше схеме, охватывающей кроме приведенных пунктов еще некоторые другие, Потанин устанавливает родство ордынского эпоса, русского и гомеровского. Так, например, в качестве примера Потанин приводит былину о Добрыне в русском эпосе, в которой он считает наиболее существенными два эпизода: 1) продолжительную отлучку героя и принуждение его жены выйти замуж и 2) обращение Добрыни в животное. Оба эти эпизода имеются и в Гэсэриаде и приурочены к одному и тому же лицу. Этого по мнению Потанина вполне достаточно для того, чтобы установить родство обоих эпосов. Но кроме этих тем в былине о Добрыне имеется еще третья тема, о разливе реки, которой в Гэсэриаде нет, но которая, пишет Потанин дает основание предполагать, что из Гэсэриады она вытеснена другим эквивалентным эпизодом. Наличие же этих трех тем и в Гомеровском эпосе, а именно: отлучки героя из дома и обращения его в животное в «Одиссее», а также разлива реки в «Илиаде», явилось для Потанина вполне достаточным для утверждения, что эпосы греческий и тюрко-монголо-тибетский родственны между собой; в русском же эпосе, говорит он, можно видеть позднейшее заимствование[3]. Потанин идет еще дальше в своих сопоставлениях. Он пытается также доказать что сказания о Чингис-хане, как о живом онгоне древней Монголии, были занесены в Южную Россию и что отголоски их встречаются в киевском цикле преданий, приуроченных главным образом к Владимиру[4].

Для обоснования этого Потанин приводит ряд сходных эпизодов: 1) Чингис идет войной на Кирейского хана Вана; война началась из-за того, что Чингис посватался за его дочь. Ван обиделся на то,

¹) Г. Н. Потанин. Восточные основы русского былинного эпоса, стр. 85, 100.
²) Там же.
³) Там же, стр. 85.
⁴) Там же, стр. 93.



что Чингис человек низкого происхождения, осмелился посвататься к его дочери. В истории Владимира известен эпизод с Рогнедой, которая гнушается происхождения Владимира. Конец в обоих случаях сходный: Ван убит, Чингис женится на его дочери Ибаху; Рогвальд убит и Владимир женится на его дочери Рогнеде».[1] 2) Владимир отнимает жену у Данилы Ловчанина. Чингис отнимает жену у Шудургу».[2] 3) Жена Владимира была замурована в стене Софийского собора. Жена Чингиса была похищена шаманом Тирхином и заложена камнями в пещере.[3] Потанин об'ясняет эти сходные темы перенесением целого культа с одной почвы на другую с приурочением его к личности Владимира. Остается неясным, каким образом произошло перенесение культа Чингис хана на русскую почву, когда сам же Потанин констатирует, что чингисовские темы в Южной России появились ранее нашествия монголов. Поэтому он вынужден искать ответ на этот вопрос, обращаясь к хазарам, предполагая, что чингисовские темы жили сначала в Нижнем Поволжье в центре хазарской земли, а затем только были приурочены к личности Владимира, что конечно не доказуемо. Итак, Потанин идет по пути бесконечных сравнений и сопоставлений сюжетов, отыскивая первородину сюжетов, сравнений, которые, как видно, не дают все же точных ответов на поставленный вопрос. У Потанина можно наблюдать эволюцию персонажей и культов безотносительно к вечно изменяющейся исторической обстановке, в условиях которой зарождался и развивался тот или другой персонаж и тот или иной культ. Конкретная историческая действительность наделяет того или иного героя характерными для данного периода чертами. В трудах Потанина можно наблюдать Гэсэра, воплотившимся в героя Илиады и Одиссеи, затем воплотившимся в Добрыню. То же самое наблюдается и в приведенном случае перенесения культа Чингис хана в Южной Руси на Владимира. Чингис хан превращается во Владимира. Смеем надеяться, что такая передача мысли Потанина не является вульгаризацией теории Потанина, т. к. приведенные сходные моменты в действиях обоих персонажей допускают такую трактовку. Потаниным совершенно не учитывалась историческая канва, на которой развертываются события, заставляющие действовать героя и окружающих его именно так, а не иначе. Чтобы не впасть в другую крайность, а именно не стать на путь полного отказа от заимствования, следует, конечно, допустить возможность заимствования, некоторых сюжетов и мотивов, но отвести им должное место при анализе родственных произведений, с учетом конкретных исторических причин, вызвавших заимствование. Прослеживание сходных и различных моментов в мировом эпосе без учета исторической обстановки, без тщательного изучения конкретной возможности перенесения того

¹) Там же, стр. 91.
²) Там же, стр. 91—92.
³) Там же, стр. 92.

или иного культа, созданного вокруг какой либо личности в условиях одной исторической обстановки, безболезненно в другие продиктованные историей условия, где тот или иной персонаж должен отвечать иным запросам, приведет лишь к бесконечным сопоставлениям, лишенным целесообразности.

Блестящую критику метода Потанина дал ак. В. В. Бартольд: «Выводы автора, как и в других его трудах, основаны не столько на подлинных словах сказаний, записанных им самим или другими собирателями, сколько на предположениях о первоначальных версиях тех же сказаний и об утраченных подробностях».[1]

«Как в области материальной, так и в области духовной культуры народы заимствуют извне многое, до чего они могли бы дойти самостоятельно, и вообще для науки имеет значение не вопрос о том, что могло и не могло быть, но вопрос о том, что было на самом деле. Для решения научных вопросов есть только один путь—исходить от более известного к менее известному. Вопросы, составляющие предмет исследований Г.Н. Потанина, могут быть выяснены только путем тщательного сопоставления случаев, где с очевидностью может быть доказано влияние запада на восток или наоборот..., где хронологически точно может быть установлено время возникновения предания... Попытки же объяснить ignotum посредством такого ignotius как первобытная религия северной Азии, заранее осуждена на неудачу»[2].

Г. Н. Потанину принадлежит большая заслуга по сбору устных сказаний о бурят-монгольском Гэсэре, записанных им в процессе его путешествий.

Сам Потанин не знал бурят-монгольского языка, а поэтому записывал произведения народного творчества в русском переводе. Среди многочисленных сказок и легенд, записанных им у бурят-монголов, дэрбэтов, урянхайцев и других народов и опубликованных в его известном труде «Очерки северо-западной Монголии»[3], встречается ряд эпизодов из бурят-монгольского Гэсэра. Многие из этих эпизодов являются пересказами книжной версии, а поэтому интереса не представляют, но среди его записей встречаются и большие или меньшие отрывки из народного бурят-монгольского Гэсэра. Потанин сотрудничал с известным собирателем бурят-монгольского фольклора М. Н. Хангаловым, которому принадлежат первые записи бурят-монгольского Гэсэра. Хангалов опубликовал в своем замечательном «Балаганском сборнике» две поэмы о Гэсэре: первая повествует о войне Гэсэра с Лобсоголдой Хара Мангатхаем[4], а другая — о борьбе его с Гал Дулмэ Ханом[5]. Первая по содержанию

1) Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества, т. XXIV, вып. 1—4, Петроград, 1917, стр. 275.

2) Там же, стр. 277.

3) Вып. IV. СПБ, 1883.

4) М. Н. Хангалов. Балаганский сборник. Томск, 1903, стр. I и сл.

5) Там же, стр. 20 и сл.



совпадает до известной степени с шестой главой книжной версии[1], а вторая обнаруживает отдельное сходство с не вошедшей в ксилографическое издание 1716 г. девятой главой, имеющейся только в рукописном виде, повествующей о борьбе Гэсэра с Анг Дулмэ ханом.

Хангалову удалось также записать полную версию бурят-монгольского народного Гэсэра, русский перевод которого был опубликован Г. Н. Потаниным[2].

Бурят-монгольский Гэсэр до настоящего времени является неисследованным и литература о нем исчерпывается публикациями либо оригинальных бурят-монгольских текстов[3], либо названных уже переводов.

Но уже теперь на основании того немногого, что было опубликовано по части бурят-монгольского Гэсэра, ясно, что бурят-монгольская народная Гэсэриада является вполне самостоятельной. Она представляет собою не пересказ книжной версии, но продукт самостоятельного творчества бурят-монголов.

Точно так же неисследованными остаются тибетские версии Гэсэра, о которых можно составить представление по названным выше работам Франке и Давид Неель, а так же по опубликованным Потаниным версиям[4].

Современные точки зрения на книжную монгольскую Гэсэриаду принадлежат известным монголистам Н. Н. Поппе и С. А. Козину.

Н. Н. Поппе в своей статье «Проблемы бурят-монгольского литературоведения» останавливает свое внимание так же и на Гэсэре, преимущественно на первых девяти главах Гэсэра, которые известны бурятам, как «Гэсэри юhэн hалаа», т.е. «Девять ветвей Гэсэра», указывая, что о существовании ветвей, последующих за девятью, бурятам ничего неизвестно. По поводу интересующего нас вопроса — о национальном происхождении Гэсэриады, Н.Н. Поппе высказана следующая мысль: «Опубликованные Франке части тибетской версии Гэсэриады, и принадлежащие Институту востоковедения Академии Наук тибетские рукописи, содержащие две различные версии Гэсэриады, свидетельствуют о том, что Гэсэриада, в основном, имеет тибетское происхождение. Это особенно подтверждается недавно открытой монгольской версией Ling Geser, рукопись которой с недавних времен принадлежит Институту Востоковедения Академии Наук СССР. Эта версия является переработкой

1) См. С. А. Козин. Гесериада. М.-Л., 1936, стр. 211 и сл.

2) Г. Н. Потанин. Туангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, т. II, СПБ, 1893, стр. 44 и сл.

3) Образцы народной словесности монгольских племен. Т. II. Лгр. 1930 г.

4) Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, т. II.

тибетской версии, перевод которой издан David Neel и ламой Yongden[1]).

С.А. Козин, которому принадлежит заслуга опубликования первого русского перевода Гэсэриады, в объеме первых семи глав ее, а также первого литературоведческого исследования с соответствующими комментариями, характеризует Гэсэриаду, как монголо-тибетский литературный памятник, возникший в эпоху смут, «в эпоху величайшего обострения классовых противоречий в современном памятнику монголо-тибетском мире (быть может XYI-XYII вв.) под влиянием волнений и войн, а вместе с тем и в эпоху наивысшего расцвета монгольского литературного творчества»[2].

Вот, в основном взгляды крупных исследователей-монголистов на национальное происхождение Гэсэриады. Прежде чем перейти к другому вопросу, подведем итог вышеизложенному с тем, чтобы затем высказать свою точку зрения по данному вопросу.

Мы видим, что мнения востоковедов, знакомых в большей или меньшей степени с Гэсэриадой-противоречивы: академик Б. Я. Владимирцов был склонен думать, что монгольская Гэсэриада является изводом тибетской версии. Говоря об этом он, к сожалению, не указывает причин, заставляющих его думать так, а не иначе.

Академик Шмидт, которому принадлежит заслуга переиздания пекинской версии и перевода на немецкий язык, был очень хорошо знаком не только с содержанием, но и со стилем и языком Гэсэриады, который не носит характера языка, свойственного для переводной литературы[3].

Он обнаруживает колебания в решении вопроса о принадлежности Гэсэра той или другой национальности. Это вызвано рядом причин, из которой основной является невозможность передачи с тибетского на монгольский язык всякого рода пословиц и поговорок, которыми изобилует монгольская версия. В конце концов, он признает за ней все же монгольское происхождение.

Лауфер называет Гэсэриаду героическим сказанием монголов. Установив некоторое соответствие не только отдельных эпизодов, но и имен монгольского Гэсэра таковым тибетского, он категорически отказывается признавать монгольскую версию изводом тибетской и берет под сомнение истинно тибетское происхождение соответствующих тибетских сказок.

Миссионер Франке, наоборот не сомневается в истинно тибетском происхождении изданных им сказок. Являясь бессознательно сторонником мифологической школы, он видит в этих сказках весен-

---

1) Н. Н. Поппе. Проблемы бурят-монгольского литературоведения. Записки Института Востоковедения, т. III. Ленинград, 1935, стр. 33.

2) Козин. цит. соч., стр. 33.

3) О языке монгольской книжной версии Гэсэриады имеется специальная работа N. Poppe. Geserica. Asia Major, vol. III, Lipsiae, 1926.



ние и зимние мифы тибетцев, и свои небольшие работы, которые он посвятил записанным им сказкам, он назвал «Die Frühlings- und Wintermythen der Kesarsage».

Потанин тоже останавливается на этой проблеме и считает, что монгольский Гэсэр является заимствованцем. С целью доказать свое положение он исследует Гэсэриаду в более широком плане, как звено мирового эпического творчества.

Н. Н. Поппе видел в Гэсэриаде переработку тибетской версии, а новейший исследователь С. А. Козин характеризует ее как монголо-тибетский литературный памятник.

Монгольская Гэсэриада, действительно, имеет некоторое сходство с тибетской, как со стороны сюжетов, так и имен, а так же и некоторых функций, которые несут отдельные персонажи. В то же время она сильно отличается от фрагментов тибетской версии и производит впечатление совершенно оригинального монгольского произведения. Это-то и является причиной различных определений ее национальной принадлежности и неудачи попыток исследователей окончательно доказать правоту той или другой точки зрения.

К вопросу о национальной принадлежности Гэсэриады необходимо подходить. не только имея в виду, наблюдающиеся соответствия книжной монгольской и тибетской версий, не только устанавливать эти соответствия, т. к. такой подход не разрешает вопроса о том, кто у кого заимствовал: монголы ли у тибетцев или наоборот тибетцы у монголов. В разрешении данного вопроса нам поможет анализ элементов как одной, так и другой версии с точки зрения их принадлежности к более ранней или более поздней эпохе. Определение таких элементов поможет разрешить интересующий нас вопрос. Установив, что тибетская версия сохранила элементы, являющиеся отражением более ранней эпохи и не обнаруживаемые нами в монгольской версии, мы могли бы с большим правом говорить о заимствованном характере монгольской Гэсэриады. Поясним это несколькими примерами. В тибетских сказках Франке, отправление героя на землю было вызвано следующими причинами: «В стране Линг жили однажды Агу дПалле, Агу Кхромо и Агу дГани. Так как в стране Линг не было царя, Агу дПалле впал в глубокую печаль. Агу Кхромо был злой человек он радовался несчастью страны. Однажды пришли дикие Агу к пастуху коз. Туда пришел также и Бангпо-ргьяб-бжин из верхней небесной страны.

Однажды появилась черная птица-чорт и хотела похитить коз. Бангпо-ргьяб-бжин превратился в белую небесную птицу, и птицы стали сражаться друг с другом. Агу подумали: «Черная птица является чортом». Тогда Агу дПалле схватил пращу и запел:

«Праща, ты пестрая праща,
Мать спряла тебя во время,
Мать сплела тебя во время,

Во время, когда меня носила она ребенком.
О попади, ты, мой маленький продолговатый камень!
Попади, не дай уйти врагу!»

Так, напевая, выстрелил он и попал в птицу-чорта, так что убил. Этому сильно обрадовался Бангпо-ргьяб-бжин и выказывая свою любовь к нему, он запел:

«Я хочу вам дать сотню коров и сотню телят,
Я хочу вам дать сотню жеребцов и сотню кобыл.
Я хочу вам дать сотню вьючных овец.
Я хочу вам дать сотню козлят.
Я хочу вам дать сотню оседланных жеребцов.
Я хочу вам дать сотню яков с кольцом в носу».

Когда он пропел эту песню, Агу сказали: В этом мы не нуждаемся. — Тогда Агу дПалле пришла на ум мысль: небесный царь Бангпо-ргьяб-бжин имеет трех сыновей. Было бы хорошо если бы он одного из трех сыновей послал в страну Линг царем. Поэтому он попросил: — Отдай одного своего ребенка главой в страну, не имеющую главы! Когда Бангпо-ргьяб-бжин услышал это, он поспешно вернулся в свое небесное царство».

Таково содержание первой тибетской сказки, рассказывающей нам о причинах рождения Дондуба на земле[1].

В монгольской версии рождение Гэсэра произошло по повелению будды Шакиямуни, который приказал Хурмуста тэнгрию по прошествии пятисот лет, когда на земле наступят смутные времена, когда сильные «станут пожирать слабых, дикие звери станут хватать и пожирать друг друга»[2], послать одного из трех сыновей на землю с тем, чтобы он там сделался владыкой мира.

За рождением Гэсэра в монгольской версии следуют чудодейственные подвиги Гэсэра в образе Нюсхай Дзуру, что в переводе на русский язык значит «Дзуру сопляк». Большинство его подвигов связано с Цотон нойоном, феодальным князьком, каковым он представлен в нашей версии. Цотон является родным дядей Гэсэра и на каждом шагу строит Гэсэру-Дзуру козни, стараясь его уничтожить. В тибетских сказках герой совершает свои чудесные подвиги в образе уличного мальчишки. Цотону в этих сказках соответствует злой Кхромо, который тоже хочет уничтожить «уличного мальчишку», однако каждый раз последний остается невредимым. Приведу соответствующий эпизод: «Однажды пошли Агу дПалле, Агу дГани и Агу Кхромо вместе на охоту и убили дикого яка. На место, где был убит як, пришел так же и мальчик. Агу сказали: — «Иди и отнеси за один раз всю ногу яка матери!». Ребенок схватил зубами ногу за сухожилие, отнес матери и, отдав, пришел снова.

Тогда говорят снова Агу:

—«Теперь отнеси всю требуху и внутренности яка матери».—

1) Franke, Der Frühlingsmythus der Kesarsage, стр. 1—2.
2) Козин. цит. соч., стр. 35.



и послали его снова. Мальчик завернул все в платок, которым он был подпоясан, схватил зубами внутренности за верхний конец и понес в дом к матери. Затем, когда он снова пришел, Агу Кхромо рассердился, бросил в него кочергой и попал мальчику в родимое пятно, позади шеи. Мальчик упал без чувств. Тогда Агу дПалле сказал Кхромо: «Он является членом наших братьев по отцу. Они будут мстить за него». Агу Кхромо испугался и сказал мальчику:

— «Послушай, уличный мальчишка, вставь пожалуйста. Я подарю тебе самый славный брод из ста бродов!» Мальчик услыхал это и сказал:

— «Ты хочешь дать мне это, дорогой Агу?» и поднялся.

Эти оба отрывка из тибетских сказок, даже при беглом знакомстве с ними, поражают своей примитивностью. Производя более глубокий анализ содержания этих сказок, можно установить, что они отразили очень древние общественные отношения. Так, некто дикие Агу страны Линг не имеют над собой главы. Черная птица —чорт прилетает и похищает коз. Мы не ошибемся, если допустим, что черная птица-чорт выступает здесь как символ бедствия иного характера. Первобытному человеку с его до-логическим мышлением свойственно искать причины всех напастей и зол в злых духах природы, принимающих в его представлении различные образы.

В «Сокровенном сказании» монголов встречается описание того, как Бодунчар, один из сыновей Алан гоа, изгнанный своими старшими братьями и обойденный ими при разделе имущества, покидает страну и ищет себе пропитания.

В своих скитаниях он набрел на племя, у которого по его словам нет головы. «У тех людей, что на берегу реки Тунгэли, нет головы, которая правила бы ими: у них большой и малый равны; легко прибрать их, о чем он впоследствии сообщает своим братьям[2]. В обоих случаях рисуется картина первобытных коммунистических отношений, которые, видимо, сохранились у некоторых небольших племен живших в стороне и уединенно, наряду с племенами, которые жили уже более развитой во всех отношениях общественной жизнью.

Во втором приведенном отрывке тибетских сказок подвиги мальчика совершаются в связи с убоем дикого яка и говорится о способности его унести к матери за один раз то внутренности яка, то его ногу, с чем, каждый раз мальчик справляется благодаря чудодейственной силе, которая в нем скрыта. Но здесь нас интересует не это. Любопытно, что злой Агу, нагрузив мальчика непосильной ношей, каждый раз велит нести эту ношу матери яв-

1) Franke, цит. соч., стр. 19.
2) Арх Палладий. Старинное монгольское сказание о Чингисхане. Тр. Членов Российской Духовной Миссии в Пекине, том IV, СПБ. 1866 г., стр. 29.

ляющейся, повидимому главой всех. Еще более разительным является тот факт, что одно из действующих лиц камской версии брат Нага Менкен-Дурва находился в супружеских отношениях с женой своего брата, а потому считал свою племянницу Дзеден своей дочерью[1].

То, что в приведенном тибетском отрывке матриархальные элементы, дошедшие до нас уже в очень завуалированном виде, являются не эпизодической случайностью, подтверждается наличием в одной и той же сказке не менее древних элементов: упоминание о родовой мести, которая пугает Агу Кхромо, в выше приведенной сказке, употребление вместо лука пращи, а в другой сказке, которая нами здесь не приведена, упоминается подвиг «уличного мальчишки», связанный с добыванием съедобных корней и т. д. Все это, тесно переплетающееся одно с другим, не может быть простой случайностью и свидетельствует о том, что именно эти сказки, принадлежащие к устному творчеству тибетцев, сохранили гораздо больше архаизмов, нежели монгольская версия в целом, несмотря на то, что и они в свою очередь подверглись переосмыслению. Эти сказки об «уличном мальчишке» — Дзуру Гэсэре, попав на монгольскую почву обрасли множеством эпизодов, являющихся уже чисто монгольским творчеством. На монгольской же почве сложились все те главы Гэсэриады, в которых главный герой выступает уже не в образе Дзуру, но Богдо Мэргэн Гэсэр хапа. Таким образом следует монгольскую Гэсэриаду признать произведением монгольского героического эпоса, несмотря на то, что некоторые эпизоды ее перекликаются с тибетскими или даже проникли из тибетского фольклора к монголам.

Окончательно же сформировалась Гэсэриада уже в более позднюю эпоху.

Дополним вышеизложенное мнением Н. Н. Поппе по вопросу об отношении переводной литературы к оригинальной и выводом его, что «мы в праве включать в круг вопросов подлежащих разрешению со стороны бурятского литературоведения также переводные произведения, если они действительно вошли в бурятский литературный обиход, аклиматизировались там и сумели вызвать в данной национальной среде местные литературные явления, представляющие собою некое окружение для данного переводного произведения»[2].

Исходя из всего вышеизложенного, мы вправе за монгольской версией признать монгольское происхождение.

Переходим к мнениям исследователей относительно характера Гэсэриады.

Мнения исследователей о характере монгольской книжной Гэсэриады так же разнообразны, как и мнения об его национальном происхождении.

[1] David Neel, цит. соч., стр. 20.

[2] Поппе. Проблемы бур.-монг. литературоведения, стр. 17.



Вениамин Бергман опубликовал в третьей части своей работы «Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803 перевод восьмой и девятой глав калмыцкого извода под заголовком «Gesser Chan» с припиской «Eine mongolische Religionsshrift»[1]) «Монгольское религиозное произведение». Охарактеризовав Гэсэриаду как монгольское религиозное произведение, Бергман не дает исследования к своему переводу, поэтому причины, побудившие его отнести Гэсэриаду к религиозным сочинениям нам не известны. По всей вероятности они были вызваны тем, что он работал над восьмой и девятой главами, которые являются более поздними литературными произведениями, возникшими на базе первых семи глав Пекинского издания. Они подверглись значительной переработке в духе буддизма и тем самым, создают, на первый взгляд, впечатление религиозного произведения.

Франке, в кратком исследовании записанных им сказок, рассматривает их как весенние и зимние мифы тибетцев. В то же время он указывает на их научную ценность, как главного источника познания добуддийской религии тибетцев[2]. Рассматривая тибетские сказки о Гэсэре, как весенние и зимние мифы тибетцев, Франке выступает сторонником мифологической школы, основоположниками которой являются братья Гриммы[3]. Одним из крупнейших последователей Якова Гримма был Кун, для которого характерно стремление видеть в основе мифов обожествление сил природы. Его точка зрения была с наибольшей полнотой развита Шварцем, доказывавшим, что многие мифы рисуют борьбу света и мрака.

В России наиболее крупными представителями мифологической школы были Буслаев и особенно Афанасьев, усвоивший приемы мифологической школы со всеми ее отрицательными и положительными качествами. Между прочим, он в славянских мифах видел образ грозы, бури, борьбу света и тьмы[4].

Эта тенденция Афанасьева заходила очень далеко. Так, например, сказка, в которой говорится о том, как Ваню хотела посадить в печь Баба-Яга, толкуется им как стремление тучи уничтожить солнечный луч[5]. Одним из наиболее ярких представителей мифологической школы был Орест Федорович Миллер, применивший в своей книге «Илья Муромец и богатырство киевское» принципы мифологической школы с таким отсутствием критицизма, что даже сторонники этой школы указали на чрезмерное увле-

[1]) Riga. 1804 г. стр. 98 и сл., 1805 г., стр. 181—214.

[2]) Franke, Der Frühulingsmythus der Kesarsge. Helsingfors, 1900. Einleitung.

[3]) Der Ursprung der Mythoeeogie dargelegt an griechischer und deutscher Sage. Berlin, 1860.

[4]) А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I—III. Москва, 1865—1869 г.

[5]) Ю. М. Соколов. Русский фолькор. Москва, 1938 г., стр. 60.

чение ею. Наконец в духе мифологической школы написаны и многие труды А. А. Потебни.

Мифологическая школа пала, потому, что давала широчайший простор произволу фантазии исследователей[1].

Как видно, Франке в своем исследовании очень тесно примыкает к взглядам Шварца и Афанасьева. Поэтому все возражения критиков мифологической школы в целом и теорий Шварца и Афанасьева в частности[2] полностью приложимы к теории Франке о собранных им сказках.

До буддийский характер этих сказок Франке видит в том, что Дондуб при отправлении на землю снабжается ножом, который обладает способностью колоть не только вредных, но и самого будду[3]. Ламы выведены в этих сказках совершающими скверные поступки.

В своем примечании Франке сообщает нам, что история с ножом, способным колоть злых и будду приверженцами буддизма объясняется следующим образом: «Возьми нож с тем, чтобы (души грешников) предать грешным (чорту), а души хороших предать будде». Подобное истолкование, пишет Франке, неестественно и чревато следующими трудностями: Дондуб должен колоть как злых, так и хороших, чего фактически он не делает, так как он сам примыкает к злым[4].

Лауферу приведенные Франке соображения о до-буддийском происхождении сказаний кажутся совершенно недостаточными, в силу того, что во многих популярных героических сказаниях, нередко господствует «освежающий юмор», который особенно часто бывает направлен против филистеров, глупых тиранов, лицемеров. Так, например, пишет Лауфер, в истории тибетской литературы по сообщению Шотта в «Prophezeiung des Peadmasambhava испорченность и безнравственность священника описаны очень красочно. В монгольской версии, замечает Лауфер, попы идут еще более порочными путями, несмотря на то, что здесь сам Гэсэр выступает как носитель, как пионер буддизма[5]. Во-вторых, говорит Лауфер, убой животных не является решающим моментом для установления до-буддийского характера произведения, т. к. повсюду и в буддийском Тибете животные убиваются и употребляются в пищу[6]. Для определения древности тибетских сказок, Лауфер считает наиболее показательным упоминание каменных орудий в сказках[7].

Франке прав, когда он усматривает в тибетских сказках до-буддийские элементы. Тибетские сказки, восходящие к более ранней эпохе, не лишены религиозного налета, но этот религиозный налет не является отражением буддизма с его религиозным культом и монашеской догматикой, влиянию которого подверглась в большей или меньшей степени монгольская книжная версия Гэсэра в целом. Но он отрицает шаманский характер до-буддийских религиозных воззрений, которые нашли свое отражение в этих сказках. Приведенные Франке примеры, связанные с отправлением Дондуба на землю и со священниками, которые помогают злому Агу Кхромо уничтожить небесного царя Кесара, свидетельствуют об этом. Приведу для большей убедительности оба эти места тибетских сказок. Так, во второй сказке, отправляющемуся на землю Дондубу, небесные родители дают напутствие следующими словами:

«...Тебе нужен скакун, который знал бы дорогу назад,
Тебе нужен скакун, который умел бы высоко летать,
Тебе нужен нож, которым ты мог бы колоть злых людей.
Тебе нужен нож, которым ты мог бы колоть будду».[1]

Содержание пятой сказки сводится к следующему:

«Уходя, Агу Кхромо услышал, что Гакца лхамо родила небесного царя Кесара. Поэтому он сказал семи священникам востока: «В той юрте родился ребенок. Если вы сможете убить ребенка, я дам вам в награду мои замки и земли». Тогда переоделись священники востока в нищих и пошли к жилищу Гокца лхамо. Гокца лхамо подумала:

— Эти семеро людей — нищие.». Она наполнила одну серебряную и золотую тарелку и вынесла им наружу. Духовные нищие сказали: «Мы не нуждаемся ни в золотых, ни в серебряных тарелках. Дай нам ребенка. «Мы хотим учить его религии!» Тогда Гокца лхамо дала им ребенка».[2]

В тибетских сказках нашла свое отражение ожесточенная борьба двух религиозных систем: шаманизма и буддизма, когда твердыня шаманской идеологии поколебалась под напором идущего ей на смену буддизма.

В монгольской версии подобных эпизодов, направленных против будды, мы не встречали. Наоборот, в ней будде отведено особое место повелителя, который повелевает шаманскому божеству тэнгрию Хурмусте послать одного из его трех сыновей на землю для усмирения смуты на земле.

В первых семи главах Пекинского издания будда, являющийся божеством буддийским, упрощенно выражаясь, сотрудничает с Хурмустой тэнгрием, шаманским божеством, занимающим подчиненное положение у будды[3]. В глазах, последующих за седьмой, будда, объясняет некоторые неудачи Гэсэра тем, что он совершил оплошность, последовав за неверными тэнгриями. Подобные места

1) Соколов, цит. соч. стр. 59 и л.
2) Тамже, стр 42 и сл.
3) Franke, цит. соч., стр. 30.
4) Там же.
5) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XII, стр. 93.
6) Там же, стр. 93.
7) Там же, стр. 94



1) Franke, цит. соч., стр. 4.
2) Franke, цит. соч., стр. 8.
3) Козин, цит. соч., стр. 34.

монгольской книжной Гэсэриады вполне закономерны. Заняв господствующее положение, буддизм подчиняет себе существовавшую до него религиозную систему шаманизма, частично вытесняя ее из обихода монгольской жизни, частично, ставя ее себе на службу.

Хронологически последним, кто занимался исследованием Гэсэриады, является С. А. Козин. Он дает полный перевод семи первых глав на русский язык, изданных до него Я. И. Шмидтом в 1839 году и предпосылает ему историко-литературное исследование. Большой заслугой С. А. Козина является то, что он первый поставил вопрос о социально-классовой сущности Гэсэриады.

Определив Гэсэриаду как аллегорическую поэму-сатиру, с острием сатиры, обращенным в сторону господствующих классов—духовных и светских феодалов, современных памятнику[1], С. А. Козин обратил свое внимание, однако, только на одну сторону Гэсэриады, взяв ее в статике, а не в динамике, оставив вне поля зрения элементы, отражающие разные стадии общественного сознания. И если Гэсэриада в некоторых своих частях вылилась в сатиру, направленную против господствующих классов, то это является результатом длительного развития Гэсэриады в течение многих веков, прослеживание которого является ближайшей задачей решения проблем, возникающих вокруг Гэсэра.

Если первые семь глав книжной Гэсриады явились предметом изучения значительного количества исследователей, то главы VIII и следующие, оставшиеся неизданными, совершенно не были исследованы.

В сущности литература о них исчерпывается кратким пересказом содержания их[2]. Из этих глав VIII, IX, X и XV (последняя) были специально исследованы нами в аспекте стадиального анализа. Укажем здесь, что они представляют собой особые версии, значительно более поздние, возникшие под сильным влиянием буддийских идей, в которых Гэсэр выступает в образе своеобразного «рыцаря буддийской церкви». Созданы эти версии ламством с целью подменить популярную в народных массах Гэсэриаду другой, более отвечающей учению буддийской церкви, которая могла бы служить орудием религиозной пропаганды.

---

1) Козин, цит. соч., стр. 34.

2) Гл. XIII и IX были известны по пересказам Бергмана и Тимковского. Пересказ гл. X—XII дан Н. Н. Поппе в статье „О некоторых новых главах Гесер хана.“ Восточные записки, т. 1. Лгр. 1927, стр. 190—200. Глава о борьбе Гэсэра с Анг Дулма ханом была на калмыцком языке издана А. М. Позднеевым. См. Калмыцкие сказки VII. Зап. Вост. Отд. Русск. Археол. об-ва, т. IX. 1896, стр. 41—58.





А. А. БАЛЬБУРОВ

# ОБ ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭМЕ „АЛТАН СЭГСЭ ХУБУН“.

Эпическая поэма «Алтан Сэгсэ хубун», записанная у 63 летнего колхозника из Усть-Ордынского национального округа Николая Гунханова, является ценным материалом к изучению героического эпоса бурят-монголов. Она глубоко содержательна, сюжет ее насыщен необыкновенно динамичными картинами. Язык поэмы — древний эпический язык бурят-монголов — мягок, лиричен, богат метафорами. Это, несомненно, поэтически сильная, с определенной идейной направленностью народная поэма, входящая как самостоятельное произведение в гэсэровскую эпопею.

Поэма состоит из семи глав, насчитывающих в общей сложности свыше 4000 стихотворных строк. В ней повествуется о том, что в старые давние времена своим коварным дядей Зутан Абага был умерщвлен благородный, мужественный батор Алтан Сэгсэ хубун. Его сестра Бэолон Гоохон, возвратившись из дальней поездки на игрища в честь дочери соседнего хана, узнает о смерти брата. В великом горе собирает она свой народ и мудрейшие из мудрых поведали ей о вещих дочерях Эсэгэ Малана, обитающих в чистейших водах зеркальных озер. Эти дочери обладали чудесной способностью исцелять больных, воскрешать мертвых.

Облачилась Бэолон Гоохон в доспехи брата и отправилась в далекий, грозный путь. Преодолела она по дороге непроходимые препятствия; победила могущественную людоедку, сокрушила Мангатхая о тридцати трех головах.

Возвратившись с дочерью Эсэгэ Малана, Бэолон Гоохон увидела следы пожарищ на месте своей родины, развалины оставшиеся от дворцов. В отчаянии ломает она руки и ропщет на безжалостную судьбу. В это время заговорила дочь Эсэгэ Малана. Она рассказала неутешной девушке все, что произошло. Воспользовавшись отсутствием защитников, на родину Алтан Сэгсэ напали 90 «ветру подобных» чудовищ-змей. Это были посланцы Мангатхая Лойр Лобсоголдэ. Рассказала дочь Эсэгэ Малана и о том, что брат Бэо-